

التصور الخلدوني للتصوّف الإسلامي

د. عبد القادر النقّاتي
المعهد الأعلى لأصول الدين
جامعة الزيتونة (تونس)

المقدمة :

لقد عرف ابن خلدون فيلسوفا اجتماعيا ومؤرخا مؤسّسا ومن أعلام زمانه في السياسة والقضاء والأدب والعلوم ولم يعرف باحثا في الشأن الصوفي أو دارسا لمسائله الدقيقة أو مقرّرا لمعيار توزن به وقائعه وقضاياها. وذلك رغم تناوله لهذا الأمر في مواطن عدة من المقدمة بغض النظر عن فصل "علم التصوف" ⁽¹⁾. ورغم تأليفه لكتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل" الذي تناول بعض القضايا الصوفية تناولا دقيقا يعكس إلمام صاحبه بالموضوع، ويعكس تبجرا وإماما عميقين بالقضايا الصوفية، وقد كان نتيجة توقيف بعض الإخوان له على تقييد وصل من عدوة الأندلس يخاطب بعض الأعلام من أهل مدينة فاس ويطلب "كشف الغطاء في طريق الصوفية أهل التحقيق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية هل يصحّ سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية، ورفع الحجاب عن

(1) راجع في هذا ما كتبه أبو يعرب المرزوقي في تعليقه على كتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل" لابن خلدون، الدار العربية للكتاب، 1991، ص 27 وما بعدها.

العالم الروحاني تعلّما من الكتب الموضوعة لأهله واقتداء بأقوالهم الشارحة لكيفيّته، فتكفي في ذلك مشافهة الرسوم ومطالعة العلوم والاعتماد على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية كالإحياء والرعاية أم لا بدّ من شيخ يبيّن دلّانله ويحدّر غوانله ويميّز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائله فيتنزّل منزلة الطبيب للمرضى والإمام العدل للأمة الفوضى⁽²⁾. كما أنّه لم يعرف باحثا في الشأن الصوفي بالرغم من كتابته "فتوى" في التصوّف تأخّر العثور عليها ونشرها وقد أشار إليها محمد بن تاويت الطنجي في عرضه لكتاب "شفاء السائل لتهديب المسائل"⁽³⁾ أي أنّ أغلب الدّراسات التي تناولت ابن خلدون كانت تميل في معظمها إلى التركيز على الجوانب الفلسفية والاجتماعية والتاريخية وغيرها وتتغافل عن اهتمامه بهذا الفن رغم علوّ باعه فيه وإسهامه فيه أيضا الإسهام الجادّ والرصين.

إنّ ندرة البحوث والدراسات التي تناولت هذا الجانب من فكر ابن خلدون مثّلت في الواقع أحد الأسباب التي دعّتني إلى استجلاء سمات تصوّر الخلدوني للتصوّف الإسلامي. هذا فضلا عن قيمة الرجل ذاته ومكانته المميّزة في الفكر الإنساني عموما والصوفي خصوصا والتي تجذب كل متشوّف للبحث وكل طالب للحقيقة، ذلك أنه فرض الاهتمام وأوجب العودة إليه بوصفه مفكرا نابغا وعالما شموليا مازالت أفكاره مؤثّرة بقوة لم تندرج في زمن النسيان ولم تبتعد كثيرا عن حاضرنا رغم اهتماماته المختلفة وتعقيداته المتشعبة. ولعلّ مكانة ابن خلدون المميّزة تتجلى أيضا من خلال وصف بعض الباحثين له بكونه إيماضة عبقرية

(2) ابن خلدون، "شفاء السائل لتهديب المسائل"، ص 175.

(3) انظر ابن خلدون، "شفاء السائل لتهديب المسائل"، عرض ابن تاويت الطنجي، طبعة إستنبول، 1958، ص 110 - 111 وعبد القادر محمود في مقاله "ابن خلدون والتصوّف الإسلامي" مجلة كلية الآداب، القاهرة، مجلد 26، ج 1 - 2، ماي - ديسمبر 1954، ص 91.

وبكونه لغزا من ألغاز الثقافة الإسلامية أو فلتة من فلتاتها (4)، وهذا ما يجعل العودة إليه في الواقع ضرورة أساسية للاستلهام منه والوقوف على إيجابيته فضلا عن استجلاء خصائص فكره عموما وسمات فكره الصوفي خصوصا، بما أنها كما سبق القول لم تحظ بالاهتمام اللازم ولا بالعناية التي تستحق.

هل كان ابن خلدون صوفيا ؟

تطرح دراسة التصوف عند ابن خلدون في الواقع إشكالا موازيا: هل كان ابن خلدون صوفيا عارفا يتحدث عن التصوّف من منطلق الإيمان والتجربة والذوق والحال أم أن الرّجل كان يعرض لمسائله من منطلق البحث والتعمّق والدراسة ومطالعة كتب القوم ؟

تجدر الإشارة إلى أن توضيح هذا الإشكال هو أمر ضروري يسهم بشكل كبير حقيقة في الإلمام بالموضوع وفي معرفة مدى التزام الرجل بالحياد والموضوعية في تقديمه للتصوف وقضاياه. لكننا لا نعثر في الواقع على إثبات جازم أو على شهادة يقينية تصنّف ابن خلدون صوفيا عارفا خبر الميدان وذاق عسيلته فعرف أغواره وغوائله أو باحثا متمرسا ألمّ بالدقائق وأدرك الحثثيات.

بل كل ما نجده هو بعض الدلائل والإشارات التي استند إليها بعض الباحثين في ترجيح موقف على آخر سواء أكان ذلك من هذا الطرف أو ذاك. فالمويّدون (مثل ساطع الحصري في كتابه "دراسات عن مقدمة ابن خلدون") مثلا ذهبوا إلى أن لديه نزعة صوفية واستدلوا على ذلك بجملة من العناصر أو القرائن أبرزها : انعزاله في بعض مراحل حياته سواء أكان ذلك في المغرب أو في تونس أو في مصر، وتلك خاصية من خاصيّات السالكين، وتتلّمذه للعديد من الشيوخ الذين أسهموا بشكل ما

(4) انظر محجوب بن ميلاد، مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي، جويلية - أوت 1980، عدد : 16، السنة الثانية، ص 39 وما بعدها.

في غرس روح المعرفة وفي تعلّقه بالتصوف خصوصا مثل الشيخ الآبلي (ت 757 هـ بفاس وكان مولده بتلمسان سنة 681 هـ) لمدة ثلاث سنوات تقريبا. هذا الشيخ الذي تتلمذ بدوره للإمام أبي العباس بن البناء شيخ العقول والمنقول، والمبرز في التصوف علما وحالا، وكان سببا في تيسير اطلاع ابن خلدون على كتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا؛ هذا إضافة إلى تتلمذه كذلك لأبي مهدي عيسى بن الزيات شيخ العارفين صحبة صديقه لسان الدين بن الخطيب (5). ومن القرائن أيضا ما يعود إلى تأثره بموت أسرته الذين يتحدث عنهم فيقول: "فركبوا البحر من تونس في السفينة فما هو إلّا أن وصلوا إلى مرسى الإسكندرية، فعصفت بهم الرياح وغرق المركب بمن فيه وما فيه وذهب الموجود والمولود، فعظم الأسف واختلط الفكر وأعفاني السلطان من هذه الوظيفة وأراحني وفرغت لشأني من الاشتغال بالعلم تدريسا وتأليفا" (6). هذا إضافة إلى ولايته لخانقاه (7) ببيرس" (8) وإلى دفنه بمقابر الصوفية، وتلك علامة في نظر هؤلاء على أنه كان منهم. هذا فضلا عن آثاره وإسهاماته الرّسّينة والمعقّمة في المجال الصوفي والتي توحى بأن مؤلفها عارف بالميدان ملم بأدق خصائصه، متمرس بتجاربه وأحواله، أما النافون فإنهم يرون في ذلك الوجه تعسّفا على ابن خلدون وما العناصر التي استدلّ بها المثبتون إلا إشارات لم ترتق بعد إلى مستوى القطع الجازم، أو اليقين الثابت، فضلا عن ذلك فإن ما كتبه ابن خلدون إنما يعكس رؤيته الدينية المتبصرة

(5) انظر في هذا كتاب: نللي سلامة العامري، "الولاية والمجتمع"، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، تقديم هشام جعيط، منشورات كلية الآداب منوبة، السلسلة: تاريخ، المجلد: 12 سنة 2001، ص 489 وما بعدها.

(6) ابن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، تعليق محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1370هـ/ 1951م، ص 285.

(7) زاوية المتصوفين والفقراء عند الفرس سماها العثمانيون تكية يتنسك فيها الدراويش، المنجد في الأعلام، دار المشرق، بيروت، الطبعة 37، 1998، ص 229.

(8) ابن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، تعليق محمد بن تاويت الطنجي، ص 312 - 313.

وحسّ النقدي المميّز وإمامه بلغة القوم وآثارهم. ولعل هذا ما نسجله حينما نلاحظه في بعض المواطن يقرّ بأنه خارج الدائرة. ودوره يقتصر على التتبع والبحث والتفحص إقرارا يؤكد هذا المنحى ويدعمه فهو يقول مثلاً "وخلاصة القول في ذلك على ما تأدى إلينا من تصفّح مذاهبهم وتتبع أقوالهم إن المجاهدة على ثلاثة أنواع متفاوتة" (9).

وعلى هذا الأساس يبدو الحسم في القضية تعسفا منهجياً رغم أهمية البيان والتّوضيح التي تقتضيها دراسة "التصوف" في المنظور الخلدوني ويبدو الميل إلى أحد الاتجاهين أيضاً تخبطاً في عماية وتشيعاً لا أساس له بل إنّه قد يسهم في توجيه بعض البحوث إلى تأويلات ومفاهيم. قد يكون النص الأصلي منها براء، وعليه فإن استجلاء سمات التّصوّر الخلدوني للتصوّف يقتضي منا الاقتصار على ما توحى به النصوص الأصلية الماثورة والاستئناس بالدراسات المنجزة دون ترجيح إحداها على أخرى إلا إذا تبين الدليل المرجح.

في مدلول التصوّف :

إنّ المتتبع لكتابات ابن خلدون في التصوّف الإسلامي يسجّل منذ البدء ذلك التشابه الكبير بين الخطّة المعتمدة في فصل المقدمة "علم التصوف" وبين الخطّة المعتمدة في كتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل". أي أن العناصر التي عولجت في المقدمة هي تقريبا نفس العناصر التي تنوالت في الشفاء بشكل متّسق ومطرّد وبشكل يخوّل لنا القول أن فصل المقدمة هو بمثابة التلخيص إن جارينا الاتجاه القائل بأن المقدمة حرّرت بعد الشفاء أو هو بمثابة الملامسة الأولى للمسألة الصوفية التي

(9) ابن خلدون. "شفاء السائل لتهذيب المسائل". ص 194.

اكتمل بناؤها في "الشفاء" إن ملنا إلى الاتجاه القائل بأن المقدمة حررت قبل الشفاء (10).

إن هذا التشابه بين عناصر المقدمة والشفاء لا يجدر بنا أن نفسره بغياب التجديد والإضافة أو بالتكرار الرتيب إنما القضية مرتبطة في الواقع بالموضوع المدروس أي بالطريق الصوفي وبمراحله المتعاقبة والتي تقتضي بيان المفهوم بداية ثم أنواع المجاهدات فالكشف والمعارف وما يتعلق بهما، وذلك ما التزم به ابن خلدون سواء أكان ذلك في فصل المقدمة أو في مصنفه شفاء السائل لتهذيب المسائل.

ففي تعريف التصوّف وبيان مفهومه مثلاً يشير ابن خلدون في كلا المؤلفين إلى تطور المفهوم من مرحلة إلى أخرى فبعد أن كان التصوف في بداياته في فترة السلف والصدر الأول من المتصوفة يعرف بكونه "رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدّماً الاهتمام بأفعال القلوب مراقباً خفاياها حريصاً بذلك على النجاة" (11) ويعرف أيضاً بكونه طريقة الحق والهداية التي "أصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاء والانفراد عن الحق في الخلوة للعبادة" (12). أصبح بعد تلك المرحلة الأولى وخصوصاً بعد أن انتشر الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وبعده مفيداً لـ "طريقة المجاهدة المفضية إلى رفع الحجاب" (13) ومعبراً أيضاً عن

(10) عبد الرحمن بدوي ومحمد بن تاووت الطنجي، يرجحان تأليف الكتاب قبل "المقدمة" والأب خليفة وأبو يعرب المرزوقي يرجحان تأليف "المقدمة" قبل الشفاء، انظر في هذا ما كتبه أبو يعرب المرزوقي في "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، لابن خلدون، دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي، الدار العربية للكتاب، 1991، ص 35 وما بعدها.

(11) ابن خلدون، "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، الدار العربية للكتاب، 1991، ص 183.

(12) ابن خلدون، "المقدمة"، دار الجيل، بيروت، ص 517.

(13) ابن خلدون، "المقدمة"، ص 183.

طريق صوفي يتألف من مقامات وأحوال مخصوصة يترقى صاحبها فيه "من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة" (14). أي أن ماهية التصوّف تغيّر مفهومها من الدلالة على العبادة والانقطاع وحسن التأدب مع الله ظاهراً وباطناً إلى الدلالة على كيفية السلوك والمجاهدة المفضية إلى المعرفة وحصول السعادة ونشوة القلب أو الرّوح، تلك اللطيفة الربانية المودعة هيكل الجسد.

الطريق الصوفي : بداياته ونهاياته

إنّ تغيّر المفهوم وتطوّره للدلالة على كيفية الطريق والتركيز على أسلوب المجاهدة المفضية إلى المعرفة هو الذي حدا بابن خلدون أيضاً إلى طرق عنصر المجاهدة بالتوضيح والتفصيل، وبيان أنواعها المختلفة سواء أكان ذلك في بداية الطريق أو في نهاياته. إذ يقول في هذا الصدد: "فقد تحصّل أن المجاهدات على ثلاث مراتب : مجاهدة التقوى وهي رعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده مراقباً أحوال الباطن طالبا النجاة كما مرّ، وأنه التصوف عند الصدر الأول منهم ومجاهدة الاستقامة، وهي تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلة، طالبا مراتب الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، ومجاهدة الكشف والاطّلاع، وهي إخماد القوى البشرية كلها حتى الأفكار متوجّهاً بكلية تعقله إلى مطالعة الحضرة الربّانية طالبا رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا ليكون ذلك وسيلة إلى الفوز بالنظر إلى وجه الله في حياته الأخرى التي هي غاية مراتب السعداء" (15).

(14) ابن خلدون، المقدمة، ص 518.

(15) ابن خلدون، "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، ص 204.

على هذا الأساس إذن يمكن القول إن ابن خلدون يقرّر أنواع المجاهدات طبقاً لمراحل الطريق الصوفي فالمرحلة الأولى التي هي مرحلة إنابة وعزم واندراج في المسلك الصوفي تناسبها المجاهدة الأولى: مجاهدة التقوى وتعرف أيضاً بالورع وهي فرض عين على كل مكلف، ولا يضطرّ فيها إلى الشيخ المعلم كي يوضّح شخوصها أو يرسم معالمها إنما تكفي العودة إلى كتب القوم مثل كتاب "الرعاية" للحارث بن أسد المحاسبي و"الرسالة" للقشيري و"إحياء علوم الدين" للغزالي. في حين أن المرحلة الثانية التي تعتبر مرحلة متقدمة في الطريق الصوفي تلائمها المجاهدة الثانية مجاهدة الاستقامة، والتي هي مشروعة في حقّ الأمة وفرض عين في حقّ الأنبياء، ولا يضطرّ فيها إلى الشيخ اضطرار وجوب وإلزام وإنما يمكن الاستعانة به بعض الشيء "لعسر الاطلاع على خلق النفس وخفاء تلوّنات القلب وصعوبة علاجها ومعاناتها" (16) هذا فضلاً عن الاستنارة بما في القرآن والسنة وبما خطّه أعلام الصوفية في مؤلفاتهم.

أما المرحلة الثالثة والتي تمثّل أعلى المراحل وأهمّها، فإنّ ابن خلدون يرسم لها مجاهدة خاصة هي مجاهدة "الكشف والمشاهدة" وهي في نظره "محظورة حظر الكراهية أو تزيد" (17) بوصفها رهبانية لم يكتبها الله على الناس ولكنهم "قصدوا بها ابتغاء رضوان الله ثم لم يراعوها حق رعايتها" (18). أما الشيخ المرتبي في هذا النمط من المجاهدة فإنّه ضرورة أساسية، بل لا يمكن حصولها بدونه، لأنّ غوائل هذه المرحلة عميقة لا نجدها مقرّرة في كتاب أو مرسومة في ديوان لعجز اللغة عن وصفها أو حتى عن تقريب مفاهيمها، ثم لأن الشيخ قد جرّب هذه المرحلة

(16) ابن خلدون، "شفاء السائل تهذيب المسائل"، ص 224.

(17) المصدر نفسه، ص 206.

(18) المصدر نفسه، ص 206.

وعلم فاسد الأحوال من صالحها" وخبر ذلك كله بالابتلاء والتجربة والمران ولم يقلد فيه الكتب والأخبار" (19).

إن ما يمكن ملاحظته أن مرحلة المجاهدة بأنواعها المختلفة هي مرحلة ضرورية لحصول المعرفة والترقي في مدارج السالكين تستغني في بداياتها عن دور الشيخ المعلم وتحتاجه في نهايتها احتياجا أكيدا، وابن خلدون بهذا الطرح يخلص في الواقع إلى حل وسط ومتوازن للإشكالية التي كانت سببا في إثارة الخلاف في عدوة الأندلس (أي حول ضرورة الشيخ في التعليم الصوفي) وكانت سببا أيضا في تأليف "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، بمعنى آخر استطاع ابن خلدون أن يحل الإشكال بإنصاف واعتدال وأن يبين أن "الحق وإن فقدوه فقريب مما اعتقدوه" (20) وذلك بضبط مواطن الضرورة للشيخ الربّي وبيان المراحل التي يمكن الاستغناء فيها عنه والاعتماد على الكتب والمؤلفات، يقول ابن خلدون في هذا المعنى : "وهذا هو الجواب الحق الصاعد بالبرهان وهذا في مجاهدة الكشف، وأما مجاهدة الاستقامة ومجاهدة التقوى فالرجوع فيهما إلى المسطور المنقول والفتاوى الصحيحة رجوع صحيح وبناء على أصل وثيق" (21).

بعد هذه المرحلة العملية الضرورية الأولى أي بعد مرحلة المجاهدة والالتزام بالطاعة والإخلاص والمحاسبة، غالبا ما يتبع ذلك كشف حجاب الحسّ والاطّلاع على عوالم من المشاهدات والعلوم والمعارف السامية يحدثنا عنها ابن خلدون فيقول: "فيتعرّض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدنية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة، وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيرا من

(19) ابن خلدون، "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، ص 225.

(20) المصدر نفسه، ص 176.

(21) المصدر نفسه، ص 234.

الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم" (22)، ويقول أيضا في مقام آخر : "ثم لما أقبلوا على مراعاة بواطنهم وتوغلوا في تخليص قلوبهم وحفظ أسرارهم حصلت فيها التصفية فأشرقت أنوار العلم الإلهامي كما قدمناه إنه ناشئ عن التصفية، وارتفع الحجاب فحصلت اللذة ووقع التماذي في ذلك فحصلت المكاشفة ثم وقعت المشاهدة لمن تمكن في مقامات سلوكه وبلغ الغاية من صفاء قلبه، فسمت هم الكثير منهم إلى تجاوز هذه المراتب كلّها إلى المشاهدة التي هي إكسير (23) السعادة العظمى في الآخرة وهي النظر إلى وجه الله الكريم" (24).

مع العلم أن ابن خلدون وهو يطرق هذا العنصر عنصر المعرفة والكشف يشير إلى أن هذه المرحلة السنية هي ذات مراتب متنوعة تتفاوت بتفاوتات التزكية والتطهير والتخلّص من العلائق وآثار الإنية وأول مراتبها مرتبة المحاضرة تليها مرتبة المكاشفة فالمشاهدة، يقول الجنيد في هذا المعنى : "صاحب المحاضرة مربوط بآياته وصاحب المكاشفة يدينه علمه وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته" (25). وعلى هذا الأساس فإن أنوار المعارف والكشوفات تختلف بدورها وتتفاوت بتفاوتات الترقّي والتدرّج في منازل السائرين الواصلين، فمنهم مثلا من يطّلع على "حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال ذلك" (26)، ومنهم من يكرم بأقصى مراتب الكشف وأعلام أي "بالمعرفة بالله وصفاته وأفعاله وأسرار ملكوته في أكمل رتب المعرفة" (27) لكن الجدير بالذكر أن ابن خلدون، وهو يعرض لهذه المسائل

(22) ابن خلدون، "المقدمة"، ص 519 - 520.

(23) الإكسير: ما يلقى على الفضّة ونحوها فيحوّلها إلى ذهب خالص (وذلك من خرافات أصحاب الصنعة أو الكيمياء القديمة)، المنجد في اللغة والأعلام، ص 685.

(24) ابن خلدون، "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، ص 192.

(25) نقلا عن ابن خلدون، "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، ص 191.

(26) ابن خلدون، "المقدمة"، ص 520.

(27) ابن خلدون، "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، ص 192.

يشير إلى نقطة أساسية عادة ما يقف عليها الباحثون في هذا المقام هي أن "العظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم" (28) ذلك أن مقصدهم الحقيقي هو التنعم بمعرفة الله وبصفاته، وما تلك المعارف التي تعرض لهم إلا محنا قد تشغلهم عن المرام الأسمى أو تعيق مسيرتهم نحو الغاية الأسنى وعليه، فإن السبيل الأسلم بالنسبة لهم هو عدم الالتفات إلى ذلك والانشغال بالاستقامة والحرص على نيل المراد الحق.

مع العلم أن إحجام الصوفية عن التكلم في هذا الأمر يعود أيضا إلى إدراكهم أن اللغة عاجزة عن وصف ما يشاهدون وغير قادرة على النقل الأمين لما يشعرون بناء على أن "ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس أو متخيل أو معقول تعرفه الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح" (29) فضلا عن ذلك فإنه إذا حاولنا اعتماد هذه اللغة في عرض المعاني غير المتعارفة فإن ذلك سيكون حتما رميا في عماية ومغامرة في مركب زلوق، ولعل هذا ما يفسر تحذير القوم المتواصل من الإسهاب في هذا الشأن "أو الكلام في شيء منه إلا ما يدور بينهم في المفاوضات على سبيل الرمز والإيماء تمثيلا وإجمالا ولا يكشفون لغيرهم شيئا من معانيه علما بقصور الأفهام عن احتماله ووقوفها مع حدود الشريعة في الأخذ بما لا يعني وأدبا مع الله في صون أسرار الربوبية، وإن صدر عن أحد منهم كلمة من ذلك على سبيل الندور سموه شطحا، بمعنى أن حال الغيبة والسكر استولت عليه حتى تكلم بما ليس له الكلام به كما نقل عن أبي يزيد في قوله : "سبحاني ما أعظم شأني وقوله جزت بحرا وقف الأنبياء بساحله" (30).

(28) ابن خلدون، "المقدمة"، ص 520.

(29) ابن خلدون، "شفاء السائل لتهديب المسائل"، ص 210.

(30) المصدر نفسه، ص 210.

لكن عدم الالتزام بالستر والإحجام واعتماد الشطح الصوفي وإسراف المتأخرين من الصوفيّة خصوصا في الكلام في الكشف هو الذي جعل بعضهم يسقط في فلسفة الوحدة وبعضهم الآخر في فلسفة الحلول وبعضهم الآخر كذلك في فلسفة الاتحاد (31) سقوطا أدّى إلى تداخل المسائل الصوفية وإلى اختلاط الواجب منها بما يمكن الاستغناء عنه، بل وإلى الحكم على التصوّف برمّته انطلاقا مما يبيده بعضهم من قول أو فعل قد يكون متّزنا أحيانا ومشوبا بتعقيدات أحيانا أخرى.

الموقف الخلدوني وتأسيس المعيار :

إنّ صعوبة الميدان الصوفي عموما هو الذي شجّع ابن خلدون في الواقع كي يفصل القول في الموضوع ويحدّد معالم التصوف المقبول وينوّه بعناصره الأخلاقية والاجتماعية المحمودة، وينبّه إلى المزالق الخطيرة التي تحفّ به. خصوصا وأن لغة التعبير كما سبق القول غير وافية بالغرض وعاجزة عن تأمين المطلوب في سياق عصيّ ولا يخضع لقوانينها، كما أن مجاله هو مجال ذوق وأحوال لا أقوال ومن لم يذق لم يعرف، وقصارى الجهد فيه هو أن يلتجئ المرء إلى الصمت أحيانا وإلى الرّمز أو إلى الإيماء بشعر ابن المعتز مثلما فعل الغزالي في مرحلة ما من مراحل تصوّفه أحيانا أخرى.

وكان ما كان ممّا لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر (32)

إن هذه الطبيعة التي تميّز المجال الصوفي إذن هي التي حقّرت ابن خلدون كذلك كي يدعو إلى التركيز على كيفية حصول المعرفة أي على العناصر التي تؤسّس معالم الطريق الصوفي لا على المعارف وما تشاهده

(31) راجع في هذا مثلا كتاب : "شطحات الصوفيّة" لعبد الرحمان بدوي.

(32) " البيت " لابن المعتز. استشهد به الغزالي في المنقذ من الضلال، دار المعارف للطباعة والنشر بسوسة، تونس، نوفمبر 1988، ص 55.

الذات في معراجها وذلك لمعرفة خصائص السبيل المؤدية إلى الحصول على ذلك ولإضفاء المشروعية العقلية والنقلية على المعرفة الصوفية عموماً هذا فضلاً عن تفادي التصادم أو بالأحرى عدم القبول الذي قد يلقاه الإسهاب في ذلك الشأن نتيجة لعجز لغة البيان من جهة وعدم قدرة العقل المتقبل على الاستيعاب من جهة أخرى بوصفه ملكة لا تستطيع الإحاطة بطور فوق طورها وليس ذلك بقادح في العقل أو تجريداً له من الثقة فيه إنما هو إعادة للموازن القسط وتثبيت لمجال النظر الأسلم كي لا يضلّ العقل ويضلّ.

إنّ طبيعة المجال الصوفي أيضاً وخصوصاً مجال الكشف والمشاهدة وكيفية وصفه والتعبير عنه والتي أدّت ببعضهم إلى السقوط في متاهات الشطح وأغواره هو الذي دعا ابن خلدون كذلك إلى الحديث عن مقياس أو معيار متوازن يتم على أساسه قبول أو رد الإسهامات الصوفية في هذا الشأن، هذا المعيار يبدو في الواقع رصينا وهادئاً في المقدمة، وصارماً وحازماً في الشفاء بدوّاً يعكس حرص ابن خلدون على ضرورة الحسم في المسألة وإن كان ذلك بأسلوبين مختلفين، ولكنهما مناسبين للإطار الذي وجدنا فيه ويعكس أيضاً مدى حرص صاحب المقدمة على ضرورة التمسك بالشرع مقياساً ثابتاً توزن به الأمور وتقبل به الأقوال فهو في المقدمة يقول : "ينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة، وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله، واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد وأمثاله ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما

صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسّه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوّفة بقتل الحلاج لأنّه تكلم في حضور وهو مالك - لحاله والله أعلم" (33) أمّا في كتاب "شفاء السائل لتهديب المسائل" فإنه يقول كما ذكرت بنبرة حازمة "وما أوقع في هذا الخطب كلّه إلّا الخوض في علوم المكاشفة الذي حقّه عند أئمة القوم ألا يخاض فيه، وأنه سرّ الله فلا يفشيه عارف، ولقد قتل الحسين بن منصور الحلاج بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة وقصارى اعتذار من يحسن الظنّ به منهم أنه سكر فباح بالسرّ فوجبت عقوبته وإلاّ فالأغلب في حقّه التكفير" (34) ثم يقول في موضع آخر "وكيف يحسن الظنّ بهم، وكثير من ظاهر أقوالهم مخالف لظاهر الشريعة، ولا يحسن ظنّ بمن خالف الشرع في قول ولا عمل" (35)، ويضيف أيضا إلى هذا الطرح موضّحا معالم المعيار وداعيا إلى الكتم والإحجام فيقول : "فإذا كان الشرع ينهى هؤلاء عن الخوض في علوم المكاشفة وهم لا ينتهون فكيف يوثق بهم في أسرار الله وتلقّى منهم بحسن القبول هذا لو خلصت عباراتهم من الإبهام، فكيف وهي ملتبسة ببدعة أو كفر أعاذنا الله، فليس هذا الذي سمّوه تصوّفا بتصوّف ولا مشروع القصد" (36).

بناء على هذا يمكن القول إنّ أبرز معالم المعيار الخلدوني تتجلى في ضرورة التمسك بالشرع ميزانا ثابتا لقبول الأقوال والمعاني الصوفية، فما كان متّسقا معه منسجما مع تعاليمه ومقاصده قبل، وأوّل إلى القصد الجميل وأمّا ما كان مخالفا لظاهر الشرع ومراميه وتعذّر رده إلى التأويل المحمود رفض وأقيم الحدّ على صاحبه، ومن ثمة فإن المعيار

(33) ابن خلدون، "المقدمة"، ص 525.

(34) ابن خلدون، "شفاء السائل لتهديب المسائل"، ص 220.

(35) المصدر نفسه، ص 220 - 221.

(36) المصدر نفسه، ص 221.

الخلدوني يبدو في الحقيقة رصينا ومتّزنا، فهو لا يحافظ على أسس الشرع ولا يثبت بنيانه فحسب وإنما يدعو الصوفية كذلك إلى الالتزام به وإلى الانتهاء عن الخوض في علوم المكاشفة وتجنب القول فيها خصوصا حينما لا يملكهم الحال وذلك لعدة اعتبارات لعلّ أبرزها: عجز اللغة عن الوصف والبيان، وعدم قدرة العقل على استيعاب مشاهد ومعارف تفوق الطّور الذي حدّد له، وبهذا الأمر فحسب ينتظم التصوّف في دائرة العلوم المقبولة والمطلوبة، بل ويكون ركيزة أساسية من ركائز العمران لا غنى للاجتماع البشري عنه.

الخاتمة :

لقد أدّى تتبّع أبرز سمات تصوّر الخلدوني للتصوّف الإسلامي إلى استخلاص النتائج والملاحظات التالية :

- استطاع ابن خلدون أن يثبت أهمية التصوّف وأن يبرز ضرورته بوصفه علما مميّزا للأخلاق والاجتماع يسهم في تحقيق التوازن الاجتماعي وفي نشر جملة من القيم والآداب لا يمكن تجاوزها أو التغاضي عنها، وأن يبيّن أيضا أن التصوّف هو مشاركة إيجابية فاعلة وليس نظرية أو اتجاه انعزاليا يمتد المرء قبل موته ويغيّبه عن التاريخ.

- استطاع ابن خلدون كذلك أن يوضّح أن التصوّف هو ضرب من المعرفة ومن التجاوز الممكن يعتمد على الذوق وعلى الوجدان الصوفي أي هو نوع من الإدراك الباطني يعتمد على التجربة الذوقية وما ينبجس لصاحبها من الكشوفات والمعارف من الجود الإلهي، وهو أمر مرتبط أيضا بمدى صفاء السّريرة وتطهّر الذات وبمدى تخطي النفس أيضا لأنواع المجاهدات وبلوغها لمراقي الواصلين.

- أكّد ابن خلدون كذلك أن التجربة الصوفية يجب أن تخضع لما يقرّره الشرع بداية ونهاية، وهي مقبولة مابقيت في حدود الاتّزان والانسجام مع مقرّرات النقل ومرفوضة ما تّمرت على ذلك المعيار

وأتخذت من الشطح نبراسا لها وما كلفت أيضا بعلوم وموضوعات يعجز البيان عن الإحاطة بها، والعقل عن الفصل فيها.

- من أبرز ما يمكن استخلاصه أيضا هو شجب ابن خلدون للتصوّف الفلسفي (الاتحاد، الحلول، وحدة الوجود...) وتردّده أحيانا بين موقف الإنكار والتأييد خصوصا حينما يتعلّق الأمر بالفصل في معارف القوم وأقوالهم فيها، ولكن ذلك لا يعني عدم تأييده الواضح للتصوّف السني الذي يتّخذ من الشّرع معيارا له على مستوى المنطلق والمنهج والهدف، والذي يتّخذ من الالتزام بالشّرع أيضا خاصية أساسية له لإصباغ المشروعية والتمييز ومن ثمة القبول.

- تميّز ابن خلدون كذلك في استنطاقه للتصوّف الإسلامي بالموضوعية والحياد. وهي خصال علمية مميّزة حقا تعكس ما كان يتّسم به الرّجل من علوّ باع في الميدان ومن تعمّق رصين صبغ أحكامه وتقريراته بالاتّزان والمعقولة.

- إن الرّجوع إلى ابن خلدون وتبني معالم موقفه في التصوّف الإسلامي سيحلّ ولا ريب عديد القضايا العالقة ويزيح حجبا كثيرة تسرّبت إلى الفكر الصوفي بل وسيعين إلى حدّ كبير على تجاوز الأفكار المتهافّة التي تصبو إلى تقويض صرح التصوّف الإسلامي وتعطيله عن دوره الإيجابي في بناء إنسان الحضارة والروح فضلا عن ذلك فإن الرجوع إلى ابن خلدون سيثبت أيضا أن العودة إلى التراث عموما ليست عملا متهافّا أو ارتمأة في أحضان التاريخ، وإنما هي تبصّر عميق للحاضر واهتماماته وتأمّل رصين للماضي وحيثياته واستشراف واع للآتي وانشغالاته.